

Szituáció, erény és lelemény: Az erkölcsi felelősség kérdése egykor és ma

I. BEVEZETÉS

Felelőssé tehető-e erkölcsileg az a személy, aki tucatnyi szomszédjával együtt tétlenül nézi végig, ahogy a lakása közelében megerőszakolnak és meggyilkolnak egy fiatal nőt? Felelős lehet-e erkölcsileg az, aki a kapott utasításokat követve akár halálos erősségű áramot is vezetne egy másik emberbe? Felelős-e morális átváltozásáért az a börtönőr, aki a börtönkörülmények hatására agresszív gonosztevévé válik? Terheli-e erkölcsi felelősség azt a katonát, aki a harcéri helyzet (állandó életveszély, golyózápor, hullák jelenléte, erős zajok, szagok és mocskok) közepette a civil lakosság ellen fordul? Vagy azokat a katonákat, akik ugyan nem harcéri körülmények, de háborús viszonyok között kínozni kezdik a hadifoglyokat? Felelőssé tehető-e a példáimban megjelenő emberek erkölcsileg a szokásos értékrendünk alapján kifogásolható döntéseik és viselkedésük miatt akkor, ha tudósok azt találják, hogy valamiképpen a vizsgált emberi populációra nézve tipikusan elvárható reakciókat produkálnak?

Az elmúlt évtizedek egyik legnagyobb tudományos felismerése, hogy döntéseinket és viselkedéseinket bizonyos pszichológiai mechanizmusok határozzák meg (viselkedési megnyilvánulásainkért bizonyos pszichológiai mechanizmusok „felelősek”), ami jelentős kihatással van erkölcsi integritásunk és személyes azonosságunk közkeletű felfogásaira nézve is. Ha konkrét viselkedésünkért nem „mi”, nem racionálisan igazolható vélekedések hálózataként kialakított énünk felelős, hanem természeti-társadalmi jelenséggként leírható és értelmezhető pszichológiai mechanizmusok és agyi megfelelőik oksági hozzájárulásának eredményeként értelmezhetők, akkor az erkölcsi felelősségről vallott felfogásunk is jelentős revízióra szorul. Sok vita volt a természet *versus* nevelés témakörében; a közös ezekben a megközelítésekben az, hogy mindkettő az oksági meghatározottságot hangsúlyozza az emberi autonómia hagyományos ideáljával szemben. A személyes azonosság és erkölcsi felelősség megkérdőjelezésének tapasztalatát egyaránt erősíti az elme freudi felfogása, a behaviorista megközelítés, a kognitív és evolúciós pszichológia, a szociálpszichológia, a döntéshozatali mechanizmusokról szerzett újabb kutatási eredmények vagy a mai idegtudomány. Ténylegesen a *neuroetika* fundamentális kérdését is az képezi, hogy ha a mentális életünk

és viselkedésünk tudományos leírásában agyi szinten leírható jelenségekre támaszkodunk, az miként hat ki az önmagunkról és végső soron az emberi szabadságról és felelősségről hagyományosan kialakított elképzelésekre.

De nem csupán tudományos belátásokról van itt szó. Történelmi tapasztalatok nagyban alátámasztják azt a félelmet, hogy valójában nem vagyunk urai saját cselekedeteinknek. A huszadik század legsúlyosabb tapasztalata éppenséggel nem az volt, hogy az emberek milyen *gonoszak* tudnak lenni, hanem az, hogy még csak gonosznak sem kell feltétlenül lenni embertelenségek elkövetéséhez, a gonosz legtöbbször mennyire *banális*. A legtöbb esetben a fizikai és társas környezet határozza meg, hogy milyen döntéseket hozunk, miként viselkedünk, milyen emberekké válunk. Ennek a felismerésnek egyik békebeli verzióját az jelentheti, hogy a reklámok és egyéb marketingtevékenységek miként élnek vissza döntéseink környezeti meghatározottságával, és ez mennyire korlátozhatja tényleges érdekeink érvényesülését. Teljes diszciplínák szerveződtek ezeknek a jelenségeknek a kutatására, és egész iparág az eredmények gyakorlati alkalmazására. Újabban ennek a tendenciának az ellenpontozására jött létre az alkalmazott etikán belül az ún. *új* vagy *libertariánus paternalizmus* eszméje a hagyományos (kontextusfüggetlen kompetenciát feltételező) liberális koncepció alternatívájaként (Trout 2009; Thaler–Sunstein 2011). A mögöttes elgondolás ugyanaz: az emberek döntéseit tudományosan jól megragadható döntéshozatali mechanizmusok határozzák meg, ha pedig ez így van, valós érdekeik és autonómiájuk érvényre juttatásában ezekre kell odafigyelni és támaszkodni. Ahelyett, hogy minden további nélkül megbíznánk a látszólag kompetens döntésekben, a döntési környezet tudatos alakításával, illetve döntéshozatali egyenetlenségeink tudatos kihasználásával hatékonyabban érvényesíthetjük önmagunk és mások érdekeit, amely lehetőség így etikai vonatkozást is nyer.

Filozófiatörténeti megközelítésben a kérdés a kilencvenes évek második felében vetődik fel. Az erkölcsi felelősség problémája ebben a vonatkozásban úgy jelenik meg, hogy alkalmasnak tekinthető-e az erényetika (éppen feléledőben lévő) antik tradíciója arra, hogy a legújabb tudományos felismerések fényében is eligazítást nyújtson számunkra abban, hogy miként éljünk erkölcsileg helyes életet, illetve hogy az erényetikai hagyományhoz társítható morálpeszichológiai koncepciók megállják-e ma a helyüket. Az aktuális fizikai és társas környezet erkölcsi döntéseinkben és viselkedésünkben tudományosan bizonyított meghatározó szerepét hangsúlyozó *sztuacionista* megközelítés filozófus hívei (mint Gilbert Harman és John Doris¹) arra hívták fel a figyelmet, hogy a különböző helyzetekben következetesen érvényesülő erkölcsi karakter vagy jellem hagyományos felfogása erősen megkérdőjelezhető. Nincs túl sok értelme *alapvetően* jó vagy rossz, bátor vagy gyáva, igazságos vagy igazságtalan, nagylelkű vagy kisinyes, azaz derék (erényes) vagy hitvány emberekről beszélni – a fő tényező

¹ Harman 1999, 2000; Doris 1998, 2002.

(statisztikailag legalábbis) az a szituáció, amelyben az egyén aktuálisan találja magát. Ha tehát komolyan vesszük a legújabb tudományos felismeréseket (ami egy filozófustól elvárható), akkor el kell vetnünk az erényetikai tradíció azon előfeltevését, miszerint a konkrét döntések és cselekedetek jórészt az egyén erkölcsi karakterétől függenek. Az antik eredetű erényetika tehát hamis előfeltevésekre épül, nincs túl sok jó okunk azt újjáéleszteni.

Írásomban erre a – rendkívül fontos és érdekes – felvetésre és a körülötte kialakult vitára szeretnék reflektálni. Mindenekelőtt leszögezném, hogy elkötelezett híve vagyok annak, hogy ha komolyan akarjuk venni a régi idők filozófusait, akkor ki kell tennünk őket a mai felismerésekből fakadó kihívásoknak. Az antik filozófia nem lehet csak történeti érdekesség; meggyőződésem, hogy ma is sokat tanulhatunk belőle. Ezzel együtt természetesen azt is gondolom, hogy ha fontos előfeltevések hamisnak bizonyulnak, akkor ezzel szembe kell néznünk. Összességében úgy gondolom, hogy a kurrens pszichológiai felismerésekre épülő filozófiai kihívásoknak igazuk van, amennyiben egy szituációérzékletlen erkölcsi jellemet feltételező koncepcióval szemben kifogásokat fogalmaznak meg. Másrészt úgy vélem, tévedés az antik filozófia erényekre építő gyakorlati elgondolásait az adott szituációkra vak, ebből adódóan pedig valamiféle túlzott morális önbizalomra alapozó elméletként felfogni. Amellett fogok érvelni, hogy az antik erénytan egy számottevő része úgy fogta fel az erényes viselkedést, mint ami valamiféle gyakorlati *leleményt*, bizonyos pszichológiai mechanizmusok és a környezeti szituációk kijátszásában megmutatkozó gyakorlati készséget, előrelátó ügyességet igényel. A „leleményes Odüsszeusz” példája ebben a vonatkozásban jó mintát kínálhat számunkra az erény antik felfogására. E leleményesség morális felelősségre vonatkoztatott megnyilvánulása bizonyos helyzetekkel és az azokra érzékeny pszichológiai mechanizmusokkal, 'mentális modulokkal' szemben mutatott tudatosságban és az erényes ember valós érdekeire veszélyt jelentő szituációk tudatos elkerülésében jelenik meg. Így felfogva az erényről szóló antik tanítást, azt nagyon is korszerű gyakorlati etikai felismerések forrásává tehetjük, amelynek fényében fontos belátásokra tehetünk szert az erkölcsi felelősségre nézve. Eszerint felelősségünk nem csupán az adott helyzettel, hanem alapvetően az erkölcsi döntéseinkben kulcsszerepet játszó lelki folyamatokkal szemben jelentkezik. A következőkben röviden áttekintem a szituacionizmusvitát, és egy olyan választ adok erre, ami az abban feltételezett (jórészt Arisztotelész tanaira összpontosító) antik erényfelfogás kiterjesztésén alapul.

II. A SZITUÁCIONIZMUSVITA A MORÁLIS JELLEM ÉS AZ ERÉNYEK KAPCSÁN

Az elmúlt évtizedek morálfilozófiájának egyik legfontosabb fejleménye az erényetika hagyományának feltámasztására irányuló törekvés volt. Olyan szerzők munkái, mint Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Julia Annas, Rosalind Hursthouse vagy Richard Sorabji nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy mind a moralitás természetéről, mind az antik gondolkodásról kialakított nézeteink jelentősen gazdagodtak az erényeket a középpontba állító megközelítés újbóli komolyan vétele által. Az erényetika meghatározó sajátossága az, hogy nem bizonyos egyedi cselekedetek vagy cselekedettípusok szintjén határozza meg az erkölcsi megítélés hatókörét, hanem az erényes ember jelleméhez köti azt. Azaz, nem olyasféle kijelentéseket tesz, mint például „hazudni rossz” (tehát „ne hazudj!”), vagy „részesítsük előnyben azt a döntési lehetőséget, amely öt ember halálával szemben egy ember halálát eredményezi” (például az ún. *villamoskocsi probléma* kapcsán), azon elv alapján, hogy az elfogadhatóbb kimenetet eredményező választási lehetőséget kell előnyben részesítenünk, hanem arra az előfeltevésre alapul, miszerint az etikailag elfogadható cselekedet mércéje maga az erényes ember. Ebben az értelemben az erényetika markáns alternatívát kínál mind a deontológiai, mind a konzekvencialista etikai koncepciókhoz képest.

Az erényetika szokásos értelmezése szerint az erényes ember hosszas nevelkedési és önképzésen alapuló folyamat eredményeképp eljuthat arra a szintre, ahol cselekedetei megbízható támpontul szolgálnak arra vonatkozóan, hogy egy adott helyzetben mi képezi az erkölcsi értelemben legjobbnak tekinthető döntést. Az erényes ember tehát mintegy magában foglalja döntéseinek és cselekedeteinek erkölcsi igazolását. Másrészt azt is gondolhatjuk, hogy az erényes ember valamiféle erkölcsi *jellemmel* (karakterrel) rendelkezik, amely révén azt tételezhetjük fel róla, hogy következetesen cselekszik, és rendíthetetlenül ellenáll a csábításoknak vagy a dolgát megnehezítő egyéb tényezőknek. Ha például valaki bátor, akkor *mindig* bátornak fog mutatkozni. Az erényetikai megközelítés nem azt mondja, hogy ebben vagy abban a helyzetben ez vagy az a döntés bátor dolog volt, hanem hogy vannak bátor emberek: ez vagy az az ember *bátor*. Aki pedig bátor, az minden körülmények között bátor lesz, hiszen éppen ebben áll bátorsága. Az erényetika ezen leegyszerűsített verziójának plauzibilitása tehát abban áll, hogy elfogadjuk: akik az egyik alkalommal bátrabban viselkedtek, azok rendszerint más alkalmakkor is bátraknak fognak mutatkozni, így aztán őket nevezhetjük bátor embereknek.

Látnunk kell, hogy a konceptuális összefüggéseken kívül ennek az elméletnek fontos empirikus vonatkozásai is vannak. Az ugyanis, hogy az emberek különböző alkalmakkor vagy különböző helyzetekben hasonló, ezáltal pedig megbízhatóan előre jelezhető módon viselkednek, egy empirikus hipotézisként is felfogható. Erre mutattak rá többen az elmúlt években, és ez a felismerés vál-

tott ki egy kiterjedt vitát, amely nemcsak az erények természetével, de általában a moralitás mibenlétével és az erkölcsfilozófiában alkalmazandó módszerek kérdésével kapcsolatban is érdekes belátásokhoz vezetett. Az alapul szolgáló feltevés az volt, hogy ha az erényetika arra a premisszára épül, hogy az emberek rendelkeznek bizonyos jellembeli jegyekkel, amelyek révén a viselkedésük többé-kevésbé következetes lesz, és megbízhatóan előre jelezhető, akkor ennek következtében az erényetikai koncepció tarthatósága empirikusan is megvizsgálható. Mi több – és itt jön a lényeg – ez az empirikus tesztelés tulajdonképpen már meg is történt, mégpedig negatív eredménnyel, azaz azt mutatta, hogy nem léteznek az erényetikát tartható elméletté tenni képes jellemek, tehát az erényetika maga is erősen megkérdőjelezhető. *Q. E. D.*

Nézzük, mik is lennének a szóban forgó empirikus tapasztalatok. A szituacionista kihívás fő képviselői, mint John Doris és Gilbert Harman, azokra a jórészt az 1960-as és 70-es években szociálpszichológusok által végzett kísérletekre utalnak, amelyeknek a filozófiai interpretációja még évtizedekkel később is váratott magára. Ezek között vannak jól és talán (filozófusok számára) kevésbé ismert kísérleti eredmények. A jól ismertek közé tartozik mindenképpen a Stanley Milgram által az emberek engedelmségével kapcsolatban végzett híres (esetleg hírhedt) kísérlet. Röviden: a Milgram-kísérletből az derült ki, hogy az emberek az autoritásként elfogadott személy jelenlétében olyan dolgokat is megtesznek, amelyekkel semleges helyzetben nem értenének egyet (Milgram 1974). Az emberi természetről hasonló képet nyújtott a Philip Zimbardo nevéhez fűződő szintén jól ismert, a Stanford Egyetemen végzett börtönkísérlet. Míg a Milgram-kísérletnél az embereket arra vették rá, hogy erős áramütéssel sújtsanak más embereket (amelyek elvileg akár azok halálát is okozhatják), itt azt tapasztalták, hogy a szociális és fizikai környezet nagyban befolyásolhatja az emberek embertársaikkal szembeni érzéseit és viselkedését, ami a börtönkörnyezetben egyenesen kegyetlenségig fajulhat (Zimbardo 2012). További fontos és a szemléltetni kívánt jelenséget jól demonstráló pszichológiai kísérletek is zajlottak.

A különböző környezeti tényezők erkölcsi döntéseinkre és viselkedésünkre való hatását egy sor kísérlet révén tanulmányozták a kutatók.² Isen és Levin (1972) azt vizsgálták, hogy milyen hatással van az emberek segítőkétségére, ha találnak egy tízcentest (*dime*). Kísérletük során azt találták, hogy azok a megfigyelt emberek (ők persze nem tudták, hogy egy szociálpszichológiai kísérletben vesznek részt), akik egy nyilvános telefonkészülékben találtak egy tízcentest, sokkal nagyobb hajlandóságot mutattak egy kisebb bajba került (könyveiket el ejtő) embertársuknak a megsegítésére, mint akik nem találtak semmit: a tízcentest találók között a segítő aránya 84% volt, míg a többiekénél csak 4%! Darley és Batson (1973) némiképp hasonló megfigyelése arra mutatott rá, hogy az idő-

² A kísérleti leírások összefoglalásához lásd Doris–Stich 2005.

zavarban lévő emberek kevésbé segítőkészek, mint azok, akik jobban ráérnek. Ebben az esetben a segítők aránya a sietni igyekvők között 10%-nak bizonyult, míg a jobban ráérők között ez az arány 63% volt. A környezeti tényezők hatásának még látványosabb demonstrációját nyújtotta Mathews és Canon kísérlete (1975). Ők azt vizsgálták, hogy az erős zaj, amit kísérletükben egy fűnyíró produkált, miként hat az emberek arra vonatkozó hajlandóságára, hogy másoknak segítséget nyújtsanak. Azt találták, hogy normális körülmények között ez 80%, míg erős zajban csak 15%. Egy másik kísérletben Baron és Thomley (1994) a szagok hasonló jellegű hatását vizsgálta, és azt találták, hogy egy pékség által kibocsátott kellemes illatban az emberek sokkal segítőkészebbek voltak, mint semleges illatú (egyébként megegyező) körülmények között.

A kérdés természetesen az, hogy ezen megfigyelések fényében gondolhatjuk-e azt, hogy az embereket inkább belső tulajdonságaik, érényeik, morális jellemük határozza meg viselkedésükben, és nem az őket körülvevő környezet? Lehet-e például bátorságról vagy segítőkészségről beszélni úgy, hogy azokat jórészt függetlennek tekintjük az aktuális szituációtól, és ebből kifolyóan konzisztensen érvényesülnek a legkülönbözőbb helyzetekben? Az említett kutatási eredmények azt sugallják, hogy az esetek többségében inkább a környezet határozza meg erkölcsi döntésünket és viselkedésünket, nem pedig belső tényezők.

A megfigyelések értelmezése sok vitát váltott ki. Az egyik sarkalatos kérdés, hogy a statisztikai adatokból valóban levonhatjuk-e azt a következtetést, hogy nincsenek érények és morális jellemek. Végző soron jól tudjuk, hogy a nagy antik erkölcsfilozófusok is úgy tartották, hogy az érény nehezen elérhető, ritka dolog, inkább ideál, semmint hétköznapi realitás. Ebből a perspektívából nézve az a tény, hogy a legtöbb ember nem viselkedik következetesen érényesen, még nem elég ahhoz, hogy elvessük az antik érényfogalmat. Ugyanakkor ha az érény túl ritka, akkor az a morálfilozófiai koncepció, amelyen belül kulcsszerepet játszik, aligha lehet alkalmas arra, hogy az emberek többsége számára használható útmutatásokat nyújtson hétköznapi életük etikai dilemmáinak intézésében.

Egy másik szempont az, hogy ha a környezeti tényezők határozzák meg erkölcsi viselkedésünket, akkor talán nem is beszélhetünk valódi moralitásról. Ahhoz, hogy moralitásról tudjunk beszélni, arra van szükség, hogy döntésünket és viselkedésünket tudatos erőfeszítések, azok igazolására való bizonyos törekvés és *morális szándék* előzze meg. Tegyük fel például, hogy kellemes illat befűvése révén segítőkészebbé tehetünk embereket. Ez bizonyos értelemben pozitív eredmény lehet, de komoly kétségünk lehet afelől, hogy az ily módon 'jobbá tett' emberek valóban *erkölcsileg* jók, egyáltalán, hogy cselekvésük erkölcsi jellegű-e. Ahhoz, hogy erkölcsiségről, erkölcsileg megítélhető emberi megnyilvánulásokról beszélhessünk, az szükséges, hogy erkölcsi indítékokat tulajdonítsunk az erkölcsi ágens számára. Legtöbbünk vélhetően ódzkodna például attól, hogy egy más emberek segítésére programozott robotot erkölcsileg megítélhetőnek tartson.

Ebben a vonatkozásban fontos lehet az is, hogy a fentebbi kísérletekben esetleg erkölcsileg kifogásolható módon viselkedő (nem segítő) emberek erkölcsi *ítéletalkotása* érintetlen maradt. Attól, hogy siettemben vagy idegesítő zaj hatására nem segítünk egy másik embernek, még nem jelenti azt, hogy a segítségnyújtást nem tartanám erkölcsileg helyesnek, és nem ítélném el saját figyelmetlenségemet. Ezt némiképp árnyalhatja, hogy vannak olyan esetek is, amikor külső tényezők magukat az erkölcsi ítéleteket is megváltoztathatják. Ilyen például az ún. Macbeth-hatás (Zhong–Liljenquist 2006). Ez abban áll, hogy a fizikai tisztaság befolyásolja az erkölcsi *ítéleteinket*. Schnall és munkatársai (2008) egy kísérletben azt bizonyították, hogy azok az emberek, akik egy erkölcsi döntés előtt alkohol alapú kéztisztító szerrel mostak kezet, kevésbé szigorúan ítélték meg egy adott viselkedést, mint azok, akik hagyományos kéztisztítóval mostak kezet. Wheatley és Haidt (2005) pedig azt találták, hogy ha hipnózis alatt undorral társítottak erkölcsileg semleges kifejezéseket, akkor kísérleti alanyaik azt később morálisan elítélendőnek ítélték.

Nem célom, hogy a vonatkozó kérdéskör összes részletére kitérjek, csupán néhány érdekességre szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik központi kérdés, hogy miként hathatnak ki a szituacionista felismerések a felelősség kérdésére. John Doris és Dominic Murphy (2007) a katonák pszichológiai helyzetét elemezve egészen odáig mennek, hogy a vietnami My Laiban és az iraki Abu Ghraib börtönben kegyetlenkedő amerikai katonákat (részben) felmentik a morális felelősség alól. Ez elsőre bizarrnak hangozhat, de jobban meggondolva a szokásos magyarázatokhoz képest akár elfogadhatóbb hozzáállást kínál, ami pedig még fontosabb: hatékonyabb ellenlépesek bevezetését eredményezheti. A legtöbbször megjelenő interpretáció ugyanis az, hogy ezeket a borzalmakat néhány elvetemült alak, esetlegesen a katonaság kötelékeibe került pszichopata követte el (ezt nevezik „rohadt alma” magyarázatnak). Doris és Murphy ehelyett azt állítják, hogy ez a magyarázat kevésbé elfogadható, mint az, hogy az erkölcstelen viselkedést szisztematikusan váltja ki a katonai helyzetekre gyakran jellemző környezet (nagy zaj, félelem, traumák, bizonyos szagok, pszichés stressz, parancsok stb.). Valami olyasmiről van szó, mint amit Hannah Arendt „a gonosz banalitásának” nevezett. A gonosz azonban talán nem is banális, hanem jelenvaló és drasztikus, megjelenését jól előre jelezhetjük. A releváns környezeti tényezők azonosítása és tudatos elkerülése révén hatékonyan lehet megelőzni az emberi természet sötétebb oldalának előtörését. Ebben pedig felelősségünk van.

A következőkben rátérek arra a példára, amely mentén John Doris bemutatja a szituacionizmus hétköznapi erkölcsünkben való érvényesítésének lehetőségeit. Doris (2002) a következő szemléltető történetet hozza példaként:

Képzelse el, hogy egy kollégája, akivel régóta flörtöl, meghívja vacsorára, érdekes ételt és elegáns bort kínálva – azon az apropón, hogy ön időlegesen magára maradt, mivel társa városon kívül van. (...) Ha ön olyan, mint Milgram válaszdói, azt gondolhatja,

hogy ez nem nagy ügy, végül is ön egy egyenes ember és egy kis kiruccanás még senkinek sem ártott meg. Másrészt, ha a szituacionizmus leckéjét agyába véste, *úgy kerüli azt a vacsorát, mint a pestist*, mivel tudja, hogy nem képes megbízhatóan előre jelezni viselkedését problémás helyzetekben előzetes értékei alapján (Doris 2002. 147. Kiemelés tőlem – N. L.).

Ez a példa jó kiindulópont lehet az erények természetével kapcsolatos viták felelevenítésére. Vannak-e erények, morális jellemek, van-e egyáltalán morális felelősségünk – és ha igen, az pontosan miféle erkölcsi koncepción belül értelmezhető és valósítható meg? A továbbiakban amellet fogok érvelni, hogy a Doris által említett kihíváshoz hasonló helyzetekkel szemben az antik filozófiai gondolkodás nem teljesen mutatkozik védtelennek. Ennek bizonyítására három egyszerű példát említek: *a) az Odüsszeia* egy emlékezetes epizódját; *b) Seneca* egyik gyakorlati-erkölcsi tanácsát; illetve *c) a lélek különböző részekre osztására* épülő antik erkölcsfilozófiai felfogásokat.

a) Odüsszeusz az árbocon

Odüsszeusz alakja mindannyiunk számára jól ismert. Az archaikus görögség szemléletmódját képviselő személy, akinek Homérosz által élénk tárt alakja már egy későbbi időszak szellemiségét is magán hordozza (Smith 2001). Odüsszeusz alakja meghatározó hatást gyakorolt az antik filozófiai gondolkodásra (Montiglio 2011). Ez önmagában is alapot adhatna arra, hogy kitérjünk az *Odüsszeia* egy rendkívül érdekes epizódjára, de azt hiszem, a történeti kontextus nélkül is érdemes ezt megtenni. A szóban forgó rész nem más, mint Odüsszeusz nevezetes esete a szirénekkal.

Odüsszeusz hajója a szirének szigetéhez közeledik. Kirké azt a tanácsot adja a nagyszerű férfiúnak, hogy a szirénekhez érve:

Húzz el ezek mellett, s a fülét jól tömd be viasszal
minden társadnak, nehogy egy is hallja; puhítsd meg
mézédes viaszod; de te hallgasd meg, ha kívánod.
Kössék ők a kezéd meg a lábad a fürge hajónak
árboca talpához, s a kötélzet rátekeredjék
hogy, gyönyörödre, a két Szírén hangjára figyelhess.
És ha esengesz a társakhoz, ha parancsot is adsz, hogy
oldjanak el – csak kössenek ők oda több kötelékkel.
(*Odüsszeia* 12. ének. Ford. Devecseri Gábor.)

Odüsszeusz ezt meg is teszi, és – kínok között ugyan, de – alkalma nyílik elsőként élvezni a szirének énekét életének veszélyeztetése nélkül. Ennek a történetnek a filozófiai jelentősége felbecsülhetetlen. Odüsszeusz története arra mutat rá, hogy nem mindig bölcs dolog bízni a saját erőnkben és morális tartásunkban, számos esetben hasznosabb lehet előzetes *elkötelezettségeket* eszközölnünk személyes integritásunk megőrzése érdekében.

Odüsszeusz alakja úgy él bennünk, mint a *leleményes* hősé. Ezen túlmenően Odüsszeusz erényes ember is. Azt gondolom, fontos lehet összekötni ezt a két tulajdonságot. Homérosz *Odüsszeiá*jának egyik üzenete éppen az lehet a számunkra, hogy az erényesség bizonyos fajta leleményességet is igényel. A szirén-történet ebben a vonatkozásban azért fontos, mert egy sajátos emberkép bontakozik ki benne. Milyen ember is Odüsszeusz e történet alapján? Bátor? Gyáva? Élvhajász? Mértékletes? Racionális? Irracionális? Ezek nagyon is valós dilemmák, amelyek révén talán közelebb kerülhetünk a görög emberkép és erényfelfogás megértéséhez is.

Nézzük a racionalitás kérdését. Odüsszeusz leleményes, amit esetleg úgy értelmeznénk, mint hogy elmés, okos, netán bölcs; ebből pedig arra következtetnénk, hogy Odüsszeusz racionális. Ez nyilván így is van. Látnunk kell azonban azt is, hogy az az emberkép, amely Odüsszeusz alakjában megtestesül, valójában nem abban az értelemben racionalista, ahogy ma talán gondolnánk. Nem azt jelenti tehát, hogy alapvetően racionálisak, hanem éppen ellenkezőleg, azt sugallja, hogy alapvetően *irracionalisak* vagyunk. Vágyaink erősebbek nálunk. Odüsszeusz leleményessége és *nota bene* erényessége abban áll, hogy felismeri: nem győzheti le irracionális érzéseit, vágyait, késztetéseit pusztán lelki erejére, rendíthetetlen jellemére támaszkodva. Az antik erényességre gondolhatunk úgy, mint egy arról szóló elképzelésre, hogy az erényes ember egyszerűen olyan erőt alakít ki magában, amely révén szembeszállhat a különböző csábításokkal. Megtehetné, hogy egyszerűen a hajó orrába kiállva minden további nélkül tanúbizonyságát adja rendíthetetlen erényességének. De nem ez történik! Odüsszeusz mintha nem bízna saját magában, ami azonban nem kisebbíti érdemeit, éppen ellenkezőleg, azáltal válik hőssé, hogy bölcs előrelátással intézkedéseket foganatosít, hogy megóvja magát a csábítástól, végső soron önmaga vágyaitól.

A homéroszi/odüsszeuszi emberkép annyiban irracionalista, amennyiben a vágyakat, indulatokat erősebbnek tartja az értelemnél, ugyanakkor annyiban racionalista, amennyiben az értelem megfelelő használatával megtörhetőnek tartja az érzelmek erejét. A leleményesség ezen a ponton kapcsolódik az erényhez. Számunkra ez a kapcsolat jórészt idegennek tűnik, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a leleményesség, az ügyeskedés, okoskodás összeegyeztethetetlen a tiszta erkölcsiséggel. Ráadásul úgy gondoljuk, hogy ezt a nézetet az antik bölcsesektől örököltük. Arra szeretnék rámutatni, hogy ez a megközelítés nem állja meg a helyét, az antik etikai gondolkodás felülvizsgálatra szorul.

Ami a „leleményesség” egy bizonyos formáját illeti, ennek a mai etikában való megnyilvánulása is Odüsszeusz nevéhez kötődik. A klinikai etikán és más alkalmazott etikai területeken is jól ismert az ún. *Ulisszesz* (avagy *Odüsszeusz*) *szerződés*. Ez olyan esetekben lehet fontos, amikor valaki azzal a jövőbeli kilátással néz szembe, hogy elveszti cselekvőképességét. Ez éppúgy előfordulhat bizonyos degeneratív neurológiai kórképek, mint bizonyos pszichiátriai betegségek esetén. Ilyen esetekben felmerülhet az a lehetőség, hogy előzetes döntést hozhatunk arra vonatkozóan, hogy mi történjen velünk, amikor már (tartósan vagy időlegesen) nem vagyunk teljes döntéshozatali kapacitásunk birtokában. Például ha Alzheimer-kórral diagnosztizálnak, hozhatok olyan döntést, hogy ha annyira előrehaladt az állapotom, hogy már nem tudok autonóm döntést hozni, akkor a korábbi rendelkezéseimet vegyék figyelembe *még akkor is*, ha adott állapotomban ezzel ellentétes megnyilvánulásokat teszek (Puran 2005).

De nem szükséges ennyire szélsőséges esetekre hivatkoznunk. Az az ember, aki épp leszakóban van a dohányzásról, de azok a barátai, akikkel korábban szórakozni járt, beszélgetésre invitálják, talán előre a lelkükre kötheti, hogy akkor se kínálják meg cigarettával, ha néhány sör hatására esetleg megváltoztatja preferenciáit, és kérni találna tőlük. De alkalmazhatunk hasonló technikákat közvetlenül önmagunkkal szemben is. Ha például valaki fogyni szeretne, jó ötlet lehet nem tartani ételmet otthon – abban bízva, hogy eléggé eltökélt marad a csábítások elleni küzdelme során. A társas és fizikai környezet tudatos alakítása kulcskérdés a kívánt eredmény eléréséhez. Ha jól ismerjük vágyainkat, késztetéseinket, az hozzásegíthet minket ahhoz, hogy kordában tudjuk tartani őket. Ennek eszköze nem a nyers (lelki) erő, hanem a leleményesség. A mai erkölcsi nézeteinkben ezt elég ritkán alkalmazzuk, talán ez is valami olyasmi, amit megtanulhatnánk régi elődeinktől.

b) Seneca a tömeg csábításairól

Senecánál gyakran visszatérő kérdés a tömegek véleményének a filozofikus életre esetlegesen gyakorolt negatív hatásnak a kivédése. A 123. levélben (8–9) a következőt olvassuk erről:

Az az emberfajta látszik a leghitványabbnak, amely híreket terjeszt, pedig vannak olyanok is, akik bűnököt terjesztenek. Sokat árt az ilyen emberekkel való társalgás. Ha nem is éri el ugyanis rögtön a hatását, magokat hagy a lélekben, és a baj akkor is követ bennünket, amikor az ilyen emberektől eltávolodunk, sőt később is feltámadhat. Valamint azok, akik hangversenyt hallottak, füleikben magukkal viszik a dallamok ritmusát és az ének elbájoló varázsát, amely a gondolatok kialakulását megakadályozza, és nem engedi, hogy a lélek nehéz dolgokra irányuljon, ugyanúgy a hízelkedőknek és a fonák dolgokat dicsérő embereknek beszéde is tovább megmarad bennünk, mint

amennyi ideig hallgatjuk. Nem könnyű a lélekből egy édes dallamot kiverni: követ bennünket, kitart, és időközönként visszatér. Ezért kell elzárni füleinket a hamis hangok elől, mégpedig már az elején; amikor ugyanis már betörték, és magunkhoz engedjük őket, merészebbek lesznek (Seneca 2002. 603).

Ezt követően Seneca hosszan taglalja az ilyenfajta rosszra csábító beszédeket, mint hogy mi értelme a filozófia elvei szerint élni, ha azok csak üres szavak, az élet fő célja, hogy élvezni tudjuk: „Egyetlen boldogság van, kellemesen leélni az életet, enni, inni, élvezni a vagyonunkat” stb. Seneca javaslata pedig a következő:

Az ilyenfajta hangok elől éppúgy menekülni kell, mint azok elől, amelyek mellett Odysseus csak úgy tudott elhaladni, hogy lekötötték; ugyanaz a hatásuk, eltávolítanak a hazától, a szülőktől, a barátoktól, az erényektől és (reményekkel) kecségtetve, szerencsétlenné teszik az elaljasított életet (Seneca 2002. 604).

Nyilvánvaló, hogy Seneca itt nem arra biztat, hogy erősítsük meg magunkat, a helyes útra tért emberről úgyis leperereg a rossz üzenet, netán kifejezetten hasznos lenne annak kitenni magunkat, hogy ezáltal is próbára tehessük erényességünk mértékét, hanem azt tanácsolja, hogy *zárkózzunk el* az efféle hangok és azon helyzetek elől, ahol azok potenciálisan megtalálhatnak minket. Ugyanez a téma jelenik meg Seneca 7. levelében is:

Azt kérdezed, hogy szerintem mit kell elsősorban kerülnöd? A tömeget: egyelőre nem bízhatod magad veszélytelenül a tömegre. Én legalább megvallom gyöngeségemet: sohasem térek vissza ugyanazzal a tiszta lélekkel, amellyel a tömeg közé mentem. Valami abból, amit elrendeztem, összezavarodik. Valami azokból, amiket elkerültem, visszatér. Ez történik a betegekkel is, akiket a hosszú gyengélkedés annyira letör, hogy sohasem vihetjük őket a szabadba károsodás nélkül; ez történik velünk is, akiknek a lelke hosszú betegségből gyógyul fel. (...) A gyenge és a helyes úthoz még kevésbé ragaszkodó lelket távol kell tartani a tömegtől, mert könnyen csatlakozik a többséghez. Még Socratesnek, Catónak és Laeliusnak az erkölcsi magatartását is megingathatta volna a másféle erkölcsű tömeg: annyira nem képes közülnk senki, bármennyire fegyelmezzük szellemünket elviselni az ily nagy kísérettel érkező bűnöknek a támadását (Seneca 2002. 112).

Seneca tanácsa tehát az, hogy próbáljunk elkerülni bizonyos helyzeteket. Ha úgy tetszik, arra hívja fel a figyelmet, hogy nem bízhatunk saját magunkban, erkölcsi tartásunkban, erényünk megingathatatlanságában. Vegyük nagyon is figyelembe a környezeti tényezők erejét, vegyük számításba azokat az erényesebb élet felé vezető úton. Végző soron tehát az a szempont jelenik meg ebben az erkölcsi tanításban, hogy lelki gyengeségeinket, általában pedig lelki műkö-

déseinket igyekezzünk megismerni, és ezt az ismeretet felhasználni az erkölcsös és jó élet elérésére tett erőfeszítéseinkben.

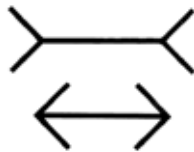
A tömeg elkerülése csak egy példa; Seneca és más sztoikus filozófusok írásai-ban tucatjával találunk hasonló gyakorlati tanácsokat. A sztoikus erkölcsstanban a praktikus megoldások, köztük számos 'pszichológiai' technika kulcsszerepet játszott (Irvine 2008). A helyes élet sztoikus modellje nem csupán a követendő elvek felállítását jelentette, hanem a kívánatos erények eléréséhez közelebb vezető praktikus irányelvek megfogalmazását is.

c) Lélekrészek és az elme moduláris felfogása

A szituacionizmusvita kapcsán az egyik leginkább szembevetendő szempont, hogy az abban részt vevő felek magát a *környezeti helyzetet* állítják a morális döntésekkel és viselkedésekkel kapcsolatos megfontolások középpontjába. A szituacionista tábor érvelése azt sugallja, hogy bizonyos környezeti tényezők közvetlenül játszanak döntő szerepet az aktuális döntéseinkben. Ez egyrészt magától értetődő, másrészt nem teljesen az. Egészen más megvilágítást kaphat a környezeti tényezők bevonása, ha az azokra specifikusan érzékeny *pszichológiai mechanizmusokra* helyezzük a hangsúlyt. Abban, hogy a mai pszichológiai felismeréseket érdemben összhangba tudjuk hozni az antik filozófiai gyakorlattal, ennek a lehetőségnek fontos szerep jut. Ma a pszichológusok és az elme más kutatóinak jelentős része gondolja, hogy így vagy úgy az elmébeli folyamatok egymástól többé-kevésbé elkülönülten működő mentális alrendszerek eredményeként írhatók le és magyarázhatók (például Fodor 1983; Gigerenzer 2002).

Jelen írás keretei között nincs túl sok értelme belebocsátkozni az elme moduláris architektúrájáról az elmúlt évtizedek során a kognitív tudományok, a pszicholingvisztika, az evolúciós pszichológia vagy az elmefilozófia területén kidolgozott különböző koncepciók részleteibe. Arra sem tennék kísérletet, hogy a viták mai állását illetően egyértelműen állást foglaljak bármely felfogással kapcsolatban. Fontos lehet azonban, hogy az a megközelítés, amely az emberi vagy állati elme működését egyetlen homogén információfeldolgozó mechanizmus működésének eredményeként fogta fel, számos támadást kapott, amelynek eredményeként ma úgy gondoljuk, az elme leginkább specifikus feladatok teljesítésére szakosodott mechanizmusok együttműködő halmazaként fogható fel. Az egyes elme-részek („modulok”) működésével kapcsolatban a legfontosabb felismerés az, hogy azok közvetlen egymásra hatása erősen korlátozott.

A moduláris elme teóriájának egyik legkorábbi és igen hatásos bizonyítékául az optikai illúziók példái szolgáltak. Ebben a vonatkozásban a jól ismert Müller-Lyer-illúzió számunkra is jó illusztrációként szolgálhat.



1. ábra. Müller-Lyer-illúzió

Ennek a példának a legfőbb tanulsága, hogy hiába *tudjuk*, hogy a két központi szakasz egyforma hosszú, vizuális percepciónk akár több ezer kísérletet követően is úgy fogja értelmezni számunkra az ábrát, hogy az egyik hosszabb, mint a másik. Az egyik elméleti mechanizmusunk felismeri, hogy a két egyenes egyforma, egy másik, ettől függetlenül működő viszont nem képes erre. A főleg gyors adatfeldolgozásra specializálódott periférikus mentális mechanizmusok modelljét azóta a legkülönfélébb megismerési folyamatokra alkalmazták: így érzelmekre, arcfelismerésre, elmeolvasásra, bizonyos megfogalmazási módokra (keretezésre) vagy éppen erkölcsi intuíciókra.

Mindezzel kapcsolatban az erkölcsi felelősség kérdésére irányuló gondolatmenetem szempontjából két fontos állítást fogalmaznék meg:

- (1) Az egyes erkölcsi szituációkra adott viselkedési reakcióink értelmezése beilleszthető az elme moduláris felépítéséről kialakított elméleti keretbe.
- (2) Az emberi lélek (elme) elkülönült részekből való felépülésének eszméje keresztül-kasul áthatotta az antik gondolkodást, így az erkölcsi felelősségről kialakított nézeteket is.

Ennek a két tézisnek az elfogadása révén közelebb kerülhetünk az erényekről szóló antik tanítások jobb megértéséhez, illetve azoknak a mai pszichológiai felismerésekkel való összeegyeztetéséhez.

Az antik gondolkodásban a lélek elkülönült részekre osztása a legkülönbözőbb formákban bukkan fel. Néhány példát említek csupán. Az *Odüsszeia* egy nevezetes részében Odüsszeusz a mellére csapva és szívét korholva próbálja indulatait csillapítani (XX. 17–23). Platón íásaiban számos helyen találkozhatunk a lélek részekre tagolásának koncepciójával. Arisztotelész filozófiájában szintén központi szerepet kap a lélek részekre való felosztása. Gyakori, hogy az egyes lélekrészeket gyerekekhez, személyekhez, vadállatokhoz és házasított jószágokhoz hasonlítják. Platón például a ló, illetve lófogat metaforáját használja. Plutarkhosz az értelem és érzelem viszonyának leírásához az ökrök és lovak metaforáját használja:

Azok sem öntik ki a bort ugyanis, akik félnek attól, hogy lerészegednek, sem azok nem törlik ki az érzelmet, akik zavaró hatásától félnek, hanem kordában tartják. Az ökrök és lovak esetében is azt próbálják meggátolni az emberek, hogy azok rúgkapál-

janak és megbokrosodjanak, és nem azt, hogy mozogjanak és egyáltalán dolgozzanak, s ugyanígy a gondolkodás is hasznát veszi az érzelmeknek, mikor azokat leigázza és megszelídíti; nem bénítja meg és nem metszi ki teljesen a léleknek azt a részét, amelyik a segítője lehet (Plutarkhosz 1998. 54–55).

Kamtekar (2006) szerint az egyes lélekrészek megszemélyesítésének önmagában is fontos erkölcsi funkciója van: „hajlamosak vagyunk sokkal intenzívebben szeretni és gyűlölni az emberi lényeket és más állatokat, mint a többi dolgot, így aztán más dolgok, köztük saját késztetéseink emberként vagy más állatként való reprezentálása képessé tehet minket a velük szembeni érzelmi és motivációs források mozgósítására” (186). A lélek részekre osztása mögött meghúzódó egyik indíttatás tehát részben éppen a nemkívánatos lelki késztetésekkal való gyakorlati megbirkózás elősegítésében ismerhető fel.

III. ÖSSZEGZÉS

Az eddigiekben arra próbáltam rámutatni, hogy az erényesség antik filozófiában elterjedt felfogásának gyakorlati megvalósítása leleményességet igényelt. Ez a leleményesség részben abban állt, hogy ügyes technikákat dolgoztak ki arra vonatkozóan, miként kerüljenek el a helyes életvitelre veszélyt jelentő szituációkat. Ahelyett, hogy a megingathatatlan erkölcsi jellemben vakon megbíztak volna, az antik világ gyakorlati filozófusai nagyon is tudatában voltak azoknak a helyzeteknek, pszichológiai mechanizmusoknak vagy lélekrészeknek, amelyek könnyen bajba sodorhatták volna őket. Az erkölcsi felelősség kérdését nem csupán bizonyos cselekedetek vonatkozásában tették fel, hanem az azokat kiváltó mentális mechanizmusokkal, illetve az ez utóbbiakat aktiváló helyzetekkel összefüggésben.

Az egymástól részben elkülönült módon működő mentális mechanizmusokról a mai pszichológiai tudomány által kialakított különböző („modularista”) koncepciók, bár fontos pontokon eltérő elméleti alapvetés mentén, az erkölcsi felelősséggel kapcsolatban lényegileg hasonló kérdéseket fogalmaztak meg, mint a görög és római antikvitás több fontos morálfilozófusa, akik sok esetben különböző lélekrészek vonatkozásában dolgozták ki az erényes élet gyakorlati feltételeit. Mint az előbbi, Senecától vett példa mutatja, még a sztoikus gondolkodóknál (akikre ez a megközelítés kevésbé alkalmazható) is találhatunk olyan szövegrészeket, amelyek a lélek összetett működésére alapozva fogalmaznak meg gyakorlati tanácsokat.

Összességében úgy vélem, hogy a szituacionista kihívás nagyon fontos szempontokra hívja fel a figyelmet. Nemcsak az erényetika bizonyos (egy rendíthetetlen következetességgel megnyilvánuló erkölcsi jellemre épülő) felfogásával szemben, hanem általánosságban arra vonatkozóan is, hogy a mai pszichológia

eredményeit be kell vonnunk egy hatékonyan képviselhető morálfilozófiai vagy morálpszichológiai teóriába. Az erényetika szituacionista kritikusaival ellentétben azonban azt gondolom, hogy az erényekről való antik gondolkodás egészében véve nem állt lényegi ellentétben a döntési környezetet fontos tényezőnek tekintő megközelítéssel. Ha erkölcsi felelősségről beszélünk, nem állhatunk meg a konkrét szituációnál, azt egy lépéssel korábban kell megfontolás tárgyává tennünk, azaz erkölcsi felelősségünk alapvetően abban áll, hogy milyen választási helyzeteknek tesszük ki magunkat, illetve másokat. Így felfogva, az erényekről való beszédmód fontos támogatásra találhat a döntéshozatali mechanizmusokra vonatkozó mai kutatások felismeréseiben.

Az antik erkölcsan egyik szembetűnő sajátossága, hogy az erkölcsi döntések kapcsán nem korlátozódik a *mit* és *miért* kérdéseire, ezeken túlmenően a *hogyan* problémáira is jelentős hangsúlyt fektet. Az erkölcsös élet eléréséhez nem elegendő a helyes cselekedetek megragadása és igazolása, megvalósításuk gyakorlati folyamatában is segítségre lehet szükségünk.³ A régi erkölcsfilozófiai értekezések jórészt nem érthetők meg a történeti kontextus és a gyakorlati vonatkozások folytonos jelenléte nélkül (Yu 2010). Kellően megértve azokat viszont fontos szempontokat ismerhetünk fel bennük erkölcsi felelősségünk és kötelességeink mibenlétét illetően. Felelősségünk ezen felfogás szerint nem kizárólag (és talán nem is elsősorban) egyes erkölcsi dilemmák vonatkozásában jelenik meg, hanem lelki működésünk tudatos irányításában. A szituacionisták által használt és az emberi döntéshozatali mechanizmusokról szerzett újabb ismereteink fényében közelebb kerülhetünk a régi erkölcsfilozófusok gondolkodásának megértéséhez, ezen túlmenően pedig számos fontos gyakorlati tanácsot tanulhatunk tőlük, amelyek hasznunkra válhatnak az erényessé válás hétköznapi nehézségei során.

Az erkölcsi és egyéb döntéshozatali mechanizmusokról a pszichológia és a magatartástudományok különböző területein szerzett újabb ismeretek ahelyett, hogy elvennék a kedvünket az antik szerzők tanulmányozásától, éppen arra mutatnak rá, hogy az erény természetéről és megvalósításáról szóló régi filozófiai szövegekben mindmáig értékes felismerések kimeríthetetlen tárházát ismerhetjük fel. A szituacionisták sugallata ellenére úgy vélem, hogy a mai empirikus kutatások eredményei nem mondanak teljes egészében ellent az erényre

³ A filozófia első és legfontosabb része az, amely tanítások gyakorlati alkalmazásáról szól; például az, hogy nem szabad hazudni. A filozófia második része a bizonyításokat tartalmazza: miért nem szabad hazudni? A harmadik rész az előzőeknek alapvetésül és megvilágosításul szolgál. Miért bizonyítás ez? – kérdezi. Mi a bizonyítás? Mi a következtetés? Mi az ellentmondás? Mi az igaz és mi a hamis?

A harmadik rész tehát a második rész miatt szükséges. A második pedig az első miatt. A legfontosabb azonban, amivel mindig foglalkoznunk kell, az első rész. Mi viszont fordítva csináljuk. A harmadik résszel töltjük időnket, és minden buzgalmunk ebben merül ki. Az első résszel egyáltalán nem törődünk. Így történik, hogy hazudozunk ugyan, de annak a bizonyítási módja, hogy nem szabad hazudni, kéznél van nekünk. (Epiktétosz 1978, LII)

vonatkozó antik hagyomány számottevő részének. Éppen ellenkezőleg: mai érdeklődésünk és megszerzett ismereteink tovább erősíthetik az antik filozófusok tanításaival kapcsolatban újabban megélénkült érdeklődést. Mindeközben azt is remélhetjük, hogy az antik filozófia, valamint általában a morálfilozófia és etika iránt érdeklődő kutatók új inspirációkat nyerhetnek a mai empirikus vizsgálódásokból, illetve hasznos meglátásokkal segíthetik azokat.

IRODALOM

- Baron, Robert A. – Jill Thomley 1994. A Whiff of Reality: Positive Affect as a Potential Mediator of the Effects of Pleasant Fragrances on Task Performance and Helping. *Environment and Behavior*. 26. 766–784.
- Darley, John. M. – Daniel C. Batson 1973. From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 27. 100–108.
- Doris, John 1998. Persons, Situations, and Virtue Ethics. *Noûs*. 32. 504–530.
- Doris, John 2002. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Doris, John – Dominic Murphy 2007. From My Lai to Abu Ghraib: The Moral Psychology of Atrocity. *Midwest Studies in Philosophy*. 31/1. 25–55.
- Doris, John – Stephen Stich 2005. As a Matter of Fact: Empirical Perspectives on Ethics. In F. Jackson – M. Smiths (szerk.): *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. New York, Oxford University Press. 114–152.
- Epiktétosz 1978. *Kézikönyvecske*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Fodor, Jerry 1983. *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Gigerenzer, Gerd 2002. *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*. New York, Oxford University Press.
- Harman, Gilbert 1999. Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 99. 315–331.
- Harman, Gilbert 2000. The Nonexistence of Character Traits. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 100. 223–226.
- Irvine, William B. 2008. *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. New York, Oxford University Press.
- Isen, Alice M. – Paula F. Levin 1972. Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness. *Journal of Personality and Social Psychology*. 21. 384–388.
- Kamtekar, Rachana 2006. Speaking with the Same Voice as Reason: Personification in Plato's Psychology. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 31. 167–202.
- Mathews, Kenneth E. – Lance K. Canon 1975. Environmental Noise Level as a Determinant of Helping Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 32. 571–577.
- Milgram, Stanley 1974. *Obedience to Authority*. New York: Harper and Row.
- Montiglio, Silvia 2011. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. University of Michigan Press.

- Plutarkhosz 1998. Az erkölcsi erény. In: *Morálfilozófiai értekezések*. Budapest, Kossuth Kiadó, 25–65.
- Puran, Namita 2005. Ulysses Contracts: Bound to Treatment or Free to Choose? *The York Scholar* 2. 42–51.
- Schnall, Simone – Jennifer Benton – Sophie Harvey 2008. With a Clean Conscience Cleanliness Reduces the Severity of Moral Judgments. *Psychological Science* 19/12. 1219–1222.
- Seneca 2002. *Prózai művei I.* Ford. Sárosi Gyula. Budapest, Szenczár Kiadó.
- Smith, Nicholas D. 2001. Some Thoughts about the Origins of „Greek ethics”. *The Journal of Ethics*. 5. 3–20.
- Thaler, Richard H. – Cass R. Sunstein 2011. *Nudge: Jobb döntések egészségről, pénzről és boldogságról*. Manager Könyvkiadó Kft.
- Trout, J. D. 2009. *The Empathy Gap: Building Bridges to the Good Life and the Good Society*. New York, Viking/Penguin
- Wheatley, Thalia – Jonathan Haidt 2005. Hypnotic Disgust Makes Moral Judgements More Severe. *Psychological Science*. 18 10. 780–84.
- Yu, Jiyuan 2010. The Practicality of Ancient Virtue Ethics: Greece and China. *Dao* 9/3. 289–302.
- Zhong, Chen-Bo – Katie Liljenquist 2006. Washing Away Your Sins: Threatened Morality and Physical Cleansing. *Science*. 313. 1451–1452
- Zimbardo, Philip 2012. *A Lucifer-hatás: Hogyan és miért válnak jó emberek gonosszá?* Budapest, Ab Ovo Kiadó.